

COLONIALIDADE DE GÊNERO E RESISTÊNCIAS FEMINISTAS EM “NIKETCHE: UMA HISTÓRIA DE POLIGAMIA”

Carlos Henrique JURAZEKI JUNIOR¹

Daniele de Andrade FERRAZZA²

Resumo

A partir do romance moçambicano *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane, o artigo analisa o sofrimento subjetivo feminino enquanto consequência dos atravessamentos de discursos e práticas patriarcais, monogâmicas e coloniais cristãs. A pesquisa bibliográfica foi estruturada em três etapas: análise de produções feministas e decoloniais; levantamento de estudos específicos sobre “*Niketche: uma história de poligamia*”; desenvolvimento de um texto analítico que relacione os estudos feministas ao romance chiziano. O artigo destaca que o sofrimento subjetivo de mulheres não deve ser visto como uma questão individual, mas como expressão de um fenômeno estrutural ligado aos sistemas de dominação capitalista e colonial. Conclui-se que debates sobre a descolonização dos saberes e a emancipação de mulheres em territórios marcados pela colonialidade de gênero, podem fortalecer resistências feministas e reflexões críticas sobre opressões interseccionadas por outros marcadores sociais da diferença.

Palavras-chave: Colonialismo; Literatura feminista; Feminismo decolonial; Patriarcado; Psicologia Social

GENDER COLONIALITY AND FEMINIST RESISTANCES IN “NIKETCHE: A STORY OF POLIGAMY”

Abstract

Based on the Mozambican novel “Niketche: A Story of Polygamy”, by Paulina Chiziane, this article analyzes women's subjective suffering because of the intersection of patriarchal, monogamous, and Christian colonial discourses and practices. The bibliographic research was structured in three stages: analysis of feminist and decolonial productions; survey of specific studies on Niketche: A Story of Polygamy; development of an analytical text relating feminist studies to Chiziane's novel. The article emphasizes that women's subjective suffering should not be seen as an individual issue but as an expression of a structural phenomenon linked to capitalist and colonial systems of domination. It concludes that debates on the decolonization of knowledge and the emancipation of women in territories marked by gender coloniality can strengthen feminist resistances and critical reflections on oppressions intersected by other social markers of difference.

¹ Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR, Brasil. E-mail: chjurazeki@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9758-9440>

² Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR, Brasil. E-mail: daferrazza@uem.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0912-9559>

Keywords: Colonialism; Feminist literature; Decolonial feminism; Patriarchy; Social Psychology

COLONIALIDADE DE GÊNERO Y RESISTENCIAS FEMINISTAS EN "NIKETCHE: UNA HISTORIA DE POLIGAMIA"

Resumen

A partir de la novela mozambiqueña "Nikette: una historia de poligamia", de Paulina Chiziane, el artículo analiza el sufrimiento subjetivo femenino como consecuencia de la intersección de discursos y prácticas patriarcales, monogámicas y coloniales cristianas. La investigación bibliográfica se estructuró en tres etapas: análisis de producciones feministas y decoloniales; revisión de estudios específicos sobre Nikette: una historia de poligamia; desarrollo de un texto analítico que relacione los estudios feministas con la novela de Chiziane. El artículo destaca que el sufrimiento subjetivo de las mujeres no debe considerarse una cuestión individual, sino una expresión de un fenómeno estructural vinculado a los sistemas de dominación capitalista y colonial. Se concluye que los debates sobre la descolonización de los saberes y la emancipación de las mujeres en territorios marcados por la colonialidad de género pueden fortalecer las resistencias feministas y las reflexiones críticas sobre las opresiones interseccionadas por otros marcadores sociales de la diferencia.

Palabras-clave: Colonialismo; Literatura feminista; Feminismo decolonial; Patriarcado; Psicología social

2

INTRODUÇÃO

De meados do século XX aos mais recentes anos do século XXI, diferentes mulheres do continente africano encontraram na literatura um espaço de denúncia, transmissão de saberes, resistência e reinvenção de subjetividades femininas. Através de suas obras, Paulina Chiziane – primeira mulher a publicar um romance em Moçambique – ganhou notoriedade ao abordar o sofrimento subjetivo de mulheres como efeito dos enraizamentos de discursos e práticas patriarcais, monogâmicas e coloniais cristãs. Alguns anos anteriores à primeira edição do romance, a sul-africana Sindiwe Magona também se destacava ao iluminar as feridas do *apartheid* e os efeitos de tão turbulento período na vida de mulheres negras de uma África austral.

Décadas anteriores a essas produções, todavia, escritoras como a nigeriana Buchi Emecheta (1944-2017) – grande mantenedora da ancestralidade igbo em sua relação com a contação de histórias – e a senegalesa Mariama Bâ (1929-1981) já utilizavam a literatura enquanto espaço contestatório e revolucionário. Entre as décadas de 1970 e 1980, as produções dessas autoras já estremeciam as barreiras impostas às várias mulheres do vasto continente africano. A essas escritoras, deixamos o nosso tributo.

A partir dos trabalhos da também nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, da angolana Djaimilia Pereira de Almeida e da ruandense Scholastique Mukasonga, esse caminho foi

continuado. Radicada nos Estados Unidos no final do século XX, Adichie, por exemplo, destacou-se ao expor e criticar os estereótipos ocidentais acerca do continente africano – ainda hoje interpretado por um massivo contingente populacional “[...] como um lugar negativo, de diferenças, de escuridão” (Adichie, 2009, p. 11). Almeida, por sua vez, embora tenha crescido nos arredores lisboetas, em toda a sua obra traz elementos do local em que nasceu: a cidade de Luanda, capital da Angola. Em sua literatura, a experiência da diáspora e a complexa relação entre a colônia e a metrópole são utilizadas para desdobrar questões de identidade, raça e o legado da história colonial portuguesa. Já Mukasonga, atualmente residente na região da Normandia, na França, mediante da ficção e do testemunho, concentra-se em preservar a memória tutsi e confrontar as raízes coloniais do ódio étnico que culminaram no Genocídio de 1994.

Cada qual à sua maneira, essas e tantas outras escritoras foram responsáveis por ressignificar a experiência feminina africana por meio da literatura. Não mais enquanto margem, mas como centro de enunciação, ao retomar um passado silenciado pelas tropas e caravelas do Ocidente, imaginar futuros possíveis e mais alegres às mulheres do Sul Global.

A partir dessas movimentações, o presente artigo analisa o sofrimento subjetivo feminino enquanto consequência da influência de discursos e práticas patriarcais, monogâmicas e coloniais cristãs e é proposto enquanto canal de transformação política e social, na qual a literatura se afirma enquanto ferramenta de resistência e impacta as reflexões também no campo da Psicologia Social. Diante da colonização de povos originários atravessados pelos sistemas patriarcais e discursos cristãos, escrever as dores, os amores, os prazeres e os desprazeres das mulheres colonizadas assume um ato de rebeldia, ao desestabilizar uma heteronormatividade eurocentrada.

3

DESENVOLVIMENTO

De natureza qualitativa e bibliográfica, o artigo está fundamentado na pesquisa do Estado da Arte de produções acadêmicas sobre a Psicologia Social e os Estudos Feministas e Decoloniais e visa: (1) compreender as noções de patriarcalismo monogâmico e colonialismo cristão; (2) realizar um mapeamento da produção bibliográfica sobre a obra "*Niketche; uma história de poligamia*", inserindo-a nos debates de gênero, raça e colonialidade; e, por fim, (3) analisar a obra de Chiziane enquanto dispositivo de resistência, transmissão de saberes e produção de formas outras de existência, frente às opressões históricas vivenciadas pelas mulheres do Sul Global.

Para tanto, a pesquisa foi estruturada em três momentos. O primeiro consistiu na fundamentação teórica interdisciplinar, abrangendo um vasto panorama de produções feministas e decoloniais de diferentes contextos geográficos. Em Abya Yala³, foram acessadas

³ Na língua do povo Kuna – situado na região norte da Colômbia e o caribe panamenho –, Abya Yala “[...] significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e é sinônimo de América (Porto-Gonçalves, 2009, p.

as produções de Geni Núñez (2023a; 2023b), Ochy Curiel (2020), María Lugones (2014) e Rita Segato (2012); no continente africano, as de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2020; 2021) e Françoise Vergès (2020). Já no Norte Global, foram analisadas as obras de Silvia Federici (2017), Joan Scott (1990), Judith Butler (2019), Kimberlé Crenshaw (2002), Clenora Hudson-Weems (2004) e as ativistas do feminismo negro: bell hooks (1981; 1994) e Angela Davis (1981). Além dessa base feminista, o estudo incorporou a crítica de autores do pensamento Decolonial, como Aníbal Quijano (2005) e Walter D. Mignolo (2016) e a análise dos modelos normativos de Michel Foucault (1987; 1999), garantindo a problematização dos processos de poder, colonialidade e normatização que modulam o sofrimento subjetivo feminino.

No segundo momento, a partir das combinações das palavras-chave “Feminismo decolonial” e “*Niketche: uma história de poligamia*”, foi realizada uma busca por artigos científicos disponíveis na plataforma *Google Acadêmico*, no período de 2002 a 2024. Dessa pesquisa, foram encontradas 62 publicações. Em conformidade com os critérios de inclusão e exclusão⁴, foram selecionados 16 artigos científicos analisados na íntegra pelos autores.

No terceiro momento, foi produzido um texto analítico ensaístico apresentando os aspectos centrais da pesquisa, em um exercício de articular os referenciais teóricos feministas e decoloniais às análises sobre o romance moçambicano, em um encontro de saberes interdisciplinares da Psicologia, da literatura e dos feminismos.

De tal modo, a discussão está dividida em três sessões. Na primeira, intitulada “Do feminismo civilizatório ao feminismo decolonial”, foram analisados alguns elementos que constituem o feminismo branco, normativo e civilizatório (Vergès, 2020) e, em contrapartida, os que compõem um feminismo negro e pós-colonial, seguida de uma discussão acerca das noções de colonialidade e decolonialidade — essenciais para a compreensão das resistências feministas decoloniais. Na segunda, denominada de “Por um feminismo decolonial: diálogos entre Abya Yala e África” foram aproximadas as discussões feministas de dois territórios: a “Latinoamérica” e o continente africano, de modo a compreendermos as especificidades das teorias construídas em cada um desses espaços. Na terceira, com o título “Repercussões de *“Niketche: uma história de poligamia”* na literatura feminista”, foi analisado o romance de Paulina Chiziane (2004), à luz dos conceitos até aqui definidos acerca dos feminismos decoloniais.

4

Do feminismo civilizatório ao feminismo decolonial

Das repercussões de uma burguesa revolução parisiense pelas ruínas de um Velho Mundo, por uma historiografia quase beatificada, um marco foi instaurado: o início da Idade

26). O termo “[...] vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América, [...] objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento.” (Porto-Gonçalves, 2009, p. 26).

⁴ Critérios de inclusão: seleção de artigos científicos e disponíveis em língua portuguesa. Critérios de exclusão: materiais que analisam outras obras literárias, que não apresentam a obra “*Niketche: uma história de poligamia*” enquanto contexto analítico e publicações repetidas em outras bases de dados.

Contemporânea. Das manifestações e propostas do final do século XVIII, destacava-se, em contexto francês, a escrita dos dezessete artigos que compunham a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, no ano de 1789, e posteriormente a publicação da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, em 1791. Sob a autoria de Olympe de Gouges, pseudônimo de Marie Gouze (1748-1793), o registro pode ser considerado um dos primeiros manifestos feministas da história europeia. Exemplo disso é observado no primeiro artigo do documento quando defende a igualdade de direitos entre homens e mulheres — uma incontestável reformulação ao primeiro item da declaração girondina, influenciada, sobretudo, pelos ideais do Marquês de Lafayette (1757-1834). Trata-se de uma afirmativa revolucionária, à época. Todavia, ao mesmo tempo que revela um avanço e endossa a luta pela ocupação de ambientes masculinizados, mostra-se contraditória, ao propor que, em um contexto de massiva captura e escravização de corpos negros, todas as mulheres nascem livres. De tamanha incoerência, se a obra de Gouze (1791), por um lado, representa um progresso ao questionar a exclusão e a não participação de mulheres no espaço público, por outro, negligencia a realidade de inúmeras outras — racializadas, invisibilizadas e subjugadas por uma lógica colonial, branca e burguesa.

Das entranhas de um feminismo branco civilizatório (Vergès, 2020), um abismo étnico e racial é continuado e, permeado por violências, diferentes histórias são escritas. De modo que a realidade desenhada pela ativista setecentista se materializasse, inúmeras foram as lutas travadas nos séculos seguintes. A potência do feminismo negro nos Estados Unidos da América é um exemplo disso, ecoado pelas vozes de Angela Davis e bell hooks (1952-2021), na academia, mas também de inúmeras outras descendentes das amarras da escravidão, como a ativista Sojourner Truth, nascida Isabella Baumfree (1797-1883), e tantas outras trabalhadoras negras.

Somado a essa vertente feminista, embebido pelos estudos de Aníbal Quijano (1928-2018) e Ramón Grosfoguel acerca da decolonialidade, mais recentemente é teorizado o denominado feminismo decolonial. É mediante à escrita de María Lugones (1944-2020) e Rita Segato, em Abya Yala, que ele é ressoado e, em diferentes espaços, como em África, adaptado a diferentes realidades, por meio dos trabalhos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021).

Dessa breve contestação, é evidenciada a pluralidade de um movimento feminista, hoje, ainda percebido enquanto universal. A concepção de um feminismo indissolúvel, não ramificado, afinal, revela-se incoerente, à medida que corpos de diferentes territórios são perpassados por saberes distintos. Conforme Ferrazza (2022, p. 50), afinal,

[...] as subjetividades femininas precisam ser compreendidas nas complexidades que definem mulheres de acordo com os marcadores sociais que impõem e gerenciam escalas desiguais de direitos, nas suas intersecções com classe, raça/cor, gênero, idade, estado civil, escolaridade, capacitismo, performances sexuais.

Ao considerar-se a necessidade de abordar o sofrimento subjetivo feminino sob uma ótica não-eurocêntrica, a próxima seção destina-se a estabelecer as bases conceituais do Feminismo Decolonial. Antes, porém, procedemos a uma análise comparativa entre as bases de um feminismo civilizatório branco (Vergès, 2020) e normativo e as contribuições de um feminismo negro e pós-colonial.

Norma e normalização: atravessamentos de um feminismo branco e civilizatório

Imersos, ainda, nas décadas iniciais de uma Europa contemporânea, à medida que se era desenhado um movimento que visava a igualdade e a plenitude de direitos entre ambos os gêneros, uma penumbra se erguia sobre aquelas não contempladas por um modelo eurocêntrico de um feminismo emergente. Dentre elas, as mulheres pretas das colônias portuguesas, como Brasil e Moçambique, por exemplo — desumanizadas e submetidas a uma rígida estrutura escravocrata, epistemicida e violenta.

Desse cenário, fomentado por discursos e práticas ainda calcadas em uma fé de pele clara, impunha-se uma norma branca. Não somente a elas, vítimas dos dizeres de uma burguesia vitoriana e patriarcal, mas a todas as pessoas e os grupos que se desviavam da norma cristã.

Da queda do Antigo Regime, ao final do século XVIII, os corpos “pavoneantes” e os discursos frouxos e desavergonhados — ainda presentes no século XVII — descritos por Foucault (1999), foram silenciados. À família mononuclear burguesa foi estabelecida, um cânone, ainda perpetuado na atualidade, de certo modo. À figura paterna, repousava a autoridade; à mulher, em uma nítida aproximação das simbologias “marianas”, a obediência. Restrita aos adultos, a sexualidade se inscrevia ao quarto dos pais, limitava-se ao coito, continua Foucault (1999). Em conformidade com Federici (2017, p. 81), resquícios de um catecismo sexual ainda eram observados, “prescrevendo detalhadamente as posições permitidas durante o ato sexual [...], os dias em que se podia fazer sexo, com quem era permitido e com quem era proibido”. O propósito, afinal, era a reprodução. Não se objetivava o prazer, o gozo — sobretudo o das mulheres. Àquelas que desrespeitassem essa norma, não mais eram destinadas às fogueiras, como as bruxas que, a voos orgásticos, escreve Federici (2017), galopavam sobre as suas vassouras. Transgressoras, subversivas, essas mulheres eram relegadas à marginalidade, rotuladas como desviantes, perigosas e perversas. Institucionalmente violentadas eram aquelas que não desejavam um matrimônio ou a maternidade e, conforme predizia o segundo artigo da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791), gozassem de seus direitos: “a liberdade [...] e, sobretudo, a resistência à opressão”.

Menos avassalador seria imaginar que tal ideologia se limitava apenas à Europa. Nas colônias europeias, essa violência foi intensificada. Em um território ainda virgem da moral ocidental, inúmeros foram os ataques motivados pela justificativa civilizatória, embasada na escritura cristã e nas teses iluministas. Distanciadas de um padrão europeu, embora

universalizado, às mulheres das colônias — a negra escravizada e a indígena desterritorializada —, materializava-se um fenômeno de forma ainda mais intensa, dados os recortes étnicos e raciais, comparado à metrópole: o processo de normalização, o qual, compreendido enquanto um mecanismo disciplinar, respondia pela produção de corpos dóceis — úteis, previsíveis (Foucault, 1999).

Das pequenas às mais robustas artimanhas desse processo normativo e civilizatório, diferentes papéis passaram a ser performados por essas mulheres. Nesse direcionamento, sob a voz de uma de suas personagens, Chiziane (2004, p. 40) escreve: “[...] andei e aprendi coisas que não servem para nada. [...] Aprendi todas aquelas coisas das damas européias, como cozinhar bolinhos de anjos, bordar, boas maneiras, tudo coisa de sala”. Todas as outras atividades desviantes desse percurso, como o prazer feminino, a poligamia e tantas outras práticas mal vistas pelo clero romano eram deslocadas à margem.

Orientado por um ideal — modelo, este, promovido à norma —, esse fenômeno consistia em não apenas regular comportamentos, mas também produzir indivíduos funcionalmente adaptados às exigências de um poder soberano, estruturado pelos componentes de instituições da Igreja Católica e do Estado Moderno. Seria a norma a responsável pela decisão de quem seria incluído ou excluído, afinal, relegado à normalidade ou à anormalidade (Foucault, 1987; 1999).

À luz, ainda, de uma genealogia foucaultiana, apesar de apresentar-se como um movimento revolucionário, o feminismo branco europeu, em sua gênese, já era acompanhado de elementos normalizantes. Revelava-se excludente, de tal modo, e ainda aprisionado a uma lógica colonial e civilizatória. Consequentemente, à medida que privilegiava apenas um grupo de mulheres, tomado como universal, excluía diversos outros — os denominados corpos dissidentes, conforme Butler (2019).

Dessa problemática feminista, uma denúncia é realizada já em fins do século XX por Kimberlé Crenshaw. Dela, é cunhado o conceito de interseccionalidade, compreendido enquanto “uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação” (Crenshaw, 2002, p. 177). Isto é, trata-se “[...] da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (Crenshaw, 2002, p. 177).

Ao leitor, talvez soe anacrônica a menção aos trabalhos de Kimberlé Crenshaw sem adentrar, anteriormente, territórios já povoados por produções de um feminismo negro — responsável também pela denúncia à normatividade branco-civilizatória. De modo que sejam evidenciados os caminhos percorridos por pesquisadoras que se debruçaram sobre essa temática, das revoltas abolicionistas do século XIX às manifestações antirracistas do final da década de 1960, é preciso voltar-se ao continente americano. Especificamente, aos Estados Unidos da América: o país de Sojourner Truth — ativista e abolicionista afro-americana — e Angela Davis e bell hooks (1952-2021): grandes nomes do feminismo negro norte-americano.

Das revoltas abolicionistas ao feminismo negro estadunidense: contribuições de Sojourner Truth, Angela Davis e bell hooks ao pensamento decolonial

Da sacada de um hotel em Memphis, no estado do Tennessee, um estrondo rompia o entardecer: no dia quatro de abril de 1968, uma bala ceifava a vida de Martin Luther King Jr. (1929-1968). Popularmente conhecido devido à sua potência discursiva, foi uma das mais emblemáticas personagens na luta pela equidade racial nos Estados Unidos. Nos arredores do ano de 1960, foi uma figura central em importantes manifestações antirracistas. Dentre elas, o boicote aos ônibus de Montgomery-Alabama⁵, entre os anos de 1955 e 1956, e a colossal marcha sobre Washington D.C, em 1963. Apesar de tamanhas contribuições, dessas movimentações, King não foi o pioneiro. Anterior ao nascimento do líder religioso, no século XIX, a resistência ao colonialismo — e à opressão a sujeitos racializados, consequentemente — já se fazia presente. Além das múltiplas rebeliões no sul do estado, grande exemplo disso materializou-se no discurso de Sojourner Truth, proferido no ano de 1851. Mobilizada por um inconformismo interseccionado pela raça, assim como a classe e o gênero, enunciou:

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar nas carruagens, ser levantadas sobre os valos, e ter o melhor lugar em todos os lugares. Ninguém nunca me ajuda a entrar nas carruagens, ou a atravessar as poças de lama, ou me dá o melhor lugar! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço! Eu ariei e plantei, e colhi nos celeiros, e nenhum homem conseguiu me liderar! E eu não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem — quando eu podia conseguir — e suportar o açoite também! E eu não sou uma mulher? Eu pari treze filhos, e vi quase todos vendidos para a escravidão, e quando eu gritei com a dor de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! E eu não sou uma mulher? (Truth, 1851, tradução nossa).

8

Em meio às publicações abolicionistas em diferentes canais de comunicação, como os romances e os periódicos, somadas às reverberações de um feminismo europeu nas Américas, questionava-se acerca da própria concepção de mulher. Seria, ela, uma mulher, afinal?

Mais de um século adiante, continuadas por um inconformismo ancestral e acionadas, também, pelas atuações de grupos como os Panteras Negras e pelas limitações dos discursos da mulher parisiense e novaiorquina, Angela Davis e bell hooks (1952-2021) somam um outro movimento; uma outra perspectiva a um feminismo homogeneizado, à época.

Afetada por leituras marxistas, Davis (1981), ao anteceder as perspectivas propostas por Crenshaw (2002), esboça na década de 1980, elementos de um feminismo interseccional.

⁵ O boicote aos ônibus de Montgomery-Alabama (1955-1956) surgiu enquanto resposta à injusta prisão de Rosa Parks — ativista negra do estado do Alabama — e à segregação racial que atravessava as terras meridionais dos Estados Unidos. Já a marcha sobre Washington (1963), por sua vez, foi um evento estrondoso o qual, sob a liderança de King, reuniu cerca de 250 mil pessoas que clamavam pela justiça social em um país ainda embebido pelas amarras da escravidão.

No âmbito do movimento feminista, Davis (1981) desenvolve uma importante análise acerca da racialidade. Conjuntamente, bell hooks (1981), em sua obra *"Ain't I a woman? Black women and feminism"*, dialoga com aquilo que Davis (1981) também escreve: o entrecruzamento de diferentes segmentos estruturantes das relações de poder, com destaque à racialidade e aos segmentos socioeconômicos.

Em uma América Latina do final do século XX, grandes outras pesquisadoras, também afetadas pelas vozes do norte, mas sobretudo as do Sul, desenvolveram uma epistemologia que melhor dialogasse com as problemáticas vivenciadas pelas mulheres meridionais. Foi, assim, esboçado um feminismo decolonial. Para que se compreenda as nuances e as especificidades desse movimento, é necessário, antes, retomar alguns elementos basais acerca da decolonialidade. Para o início dessa discussão, retoma-se os dizeres de Quijano (2005). Com o solo já arado, posteriormente, serão retomadas as contribuições de Segato (2012) e Lugones (2014) à construção de um feminismo decolonial.

Sobre a (de)colonialidade

Anteriormente a uma concepção de feminismo decolonial, nos anos finais do século XX e nos iniciais do século XXI, um movimento é circulado por Abya Yala. A partir das produções de Aníbal Quijano (1928-2018), sobretudo, escritos acerca da decolonialidade são disseminados pelo território.

Para que se iniciem, porém, as discussões acerca da decolonialidade, é preciso antes compreender dois outros processos: o colonialismo e a colonialidade. O primeiro refere-se a um processo político e econômico que visa o controle de um ou mais territórios, denominados colônias. O segundo, por sua vez, "[...] nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje [...]" (Mignolo, 2016, p. 2). Revela a persistência, ora silenciosa, ora barulhenta, de correntes invisíveis ainda responsáveis pelo aprisionamento de corpos e subjetividades à memória e ao poderio das potências setentrionais, ainda que ao sul do Equador, já ao final do século XIX, fosse proclamada a liberdade e a independência de vários territórios.

Quijano (2005) analisa a colonialidade por meio de três esferas: a do saber, a do poder e a do ser. A colonialidade do saber manifesta-se a partir da imposição de um padrão eurocêntrico específico, conseqüentemente, de conhecimento, ao passo que epistemologias não-europeias são relegadas à invisibilidade, quando não ao apagamento (Quijano, 2005). Isto é, em detrimento à pluralidade de saberes, visa-se à monocultura, conforme escreve Núñez (2023b). Já a colonialidade do poder diz respeito à articulação entre a dominação racial e a estrutura econômica, o que responde pela consolidação de uma divisão hierárquica entre centro (Europa) e periferia (as colônias). De acordo com Quijano (2005, p. 123), trata-se da "[...] maneira como a dominação colonial foi e ainda é perpetuada, articulando a ideia de raça à organização capitalista da produção". Através da construção de uma estrutura racial, inexistente "[...] enquanto fato natural físico, antropológico ou genético" (Mbembe, 2018, p.

28), é continuada a desumanização de corpos colonizados, ainda que em um período posterior à colonização. A colonialidade do ser, por sua vez, diz respeito à negação da subjetividade dos povos colonizados. Corresponde a um processo de inferiorização e desumanização do sujeito.

Em meio a esse contexto de efervescentes contestações à continuidade e à soberania ocidental em Abya Yala, o conceito de decolonialidade é desenvolvido. À medida que busca resgatar epistemologias subalternizadas e afirmar a pluralidade de saberes e existências historicamente silenciadas, ela passa a constituir um projeto voltado ao desmantelamento dos pilares do pensamento moderno, predatório e colonial.

Nesse cenário, destaca-se a atuação do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final da década de 1990 “[...] por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas” (Ballestrin, 2013, p. 89). Segundo a autora, esse coletivo promoveu um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica das ciências sociais na América Latina ao radicalizar o argumento pós-colonial por meio da noção de “giro decolonial” — termo cunhado por Nelson Maldonado-Torres, no ano de 2005 — que designa o movimento de resistência teórica, prática, política e epistemológica à lógica da modernidade/colonialidade.

Apesar de tão importantes contribuições, até o início dos anos 2000 um elemento fundamental ainda não havia sido suficientemente abordado pelos autores do grupo: a colonialidade de gênero (Lugones, 2014). Acerca dessa dimensão, Lugones (2014) argumenta que a colonização operou não apenas pela subjugação de povos não europeus a uma normatividade branca, cristã e ocidental, mas também pela imposição de profundas transformações nas relações de gênero, mediante a introdução de uma lógica binária e hierarquizada, radicalmente distinta das concepções plurais que marcavam a organização social de diversos povos da Abya Yala antes das invasões europeias.

Dessa breve discussão, a autora defende a inseparabilidade da colonialidade do saber, do ser, do poder e do gênero (Lugones, 2014). “[...] Uma maneira de expressar isso é que a colonialidade do saber, por exemplo, é gendrada e que sem entender seu caráter gendrado não se entende a colonialidade do saber” (Lugones, 2014, p. 940).

Dos desencontros entre as teorias do Velho Mundo e as realidades vivenciadas por mulheres do sul global, diante de um tecido já colorido por distintas discussões, uma nova vertente feminista é cultivada: o feminismo decolonial. Às palavras costuradas pela pesquisadora argentina María Lugones, grandes outras autoras, como Ochy Curiel, Rita Segato e Geni Núñez, mais recentemente, na América Latina, bem como Françoise Vergès e Oyèrónkẹ Oyěwùmí, no continente africano, somaram ao bordado de perspectivas resistentes às inúmeras imposições de uma ordem colonial.

Na próxima seção, são aprofundados os diálogos entre os dois territórios — a África e a América —, com enfoque em duas diferentes perspectivas acerca do feminismo decolonial: a de Oyěwùmí (2020; 2021) e Lugones (2014), de um lado, e a de Segato (2012) e Curiel (2020), de outro. Defensoras do gênero enquanto uma invenção colonial e não universalizante, as primeiras negam a existência de um patriarcado pré-colonial, enquanto as segundas

intelectuais feministas ressaltam a intensificação de relações de gênero — anteriormente existentes em formato de um patriarcado de baixa intensidade — pela imposição de um sistema capitalista, racista e colonial.

Por um feminismo decolonial: diálogos entre Abya Yala e África

Desse breve panorama, são incontestáveis os impactos de María Lugones para o desenvolvimento das primeiras manifestações acadêmicas em um feminismo decolonial. Paralelamente às discussões potencializadas em Abya Yala, escritoras também afetadas e incomodadas pelas esferas da colonialidade teceram as suas críticas em território africano. Para além das críticas de Vergès (2020) ao feminismo branco e civilizatório, Oyěwùmí (2020; 2021) incorpora à realidade iorubá preceitos avessos à universalização de uma concepção una e indissolúvel do gênero e do ser mulher. Segundo Oyěwùmí (2020; 2021), o conceito de gênero corresponde a uma ramificação da colonização. Anteriormente à exploração alemã, britânica, francesa e portuguesa na Iorubalândia, o gênero não fazia parte daquela cultura. Assim, à medida que se debruçava sobre as questões de gênero, percebia-se que essa conceituação era nitidamente atravessada por concepções biologicistas. Conforme Oyěwùmí (2021), uma lógica cultural “bio-lógica” respondia pela organização do mundo social, determinada pela presença de determinados órgãos (Oyěwùmí, 2021) e, conseqüentemente, o papel assumido pelo corpo com um pênis ou uma vulva. A partir disso, far-se-ia o homem ou a mulher. A partir da estrutura problematizada por Oyěwùmí (2021), percebe-se que essas concepções, abarrotadas de valores transfóbicos, carregam consigo elementos epistemicidas, ao adotarem como verdade indissolúvel a norma ocidental, em detrimento às perspectivas dispersas por um território com mais de duas mil etnias somente abaixo do deserto do Saara (Gomes, 2017).

11

De volta à Abya Yala, Segato (2012) adota uma outra concepção relacionada ao feminismo decolonial. Enquanto Oyěwùmí (2021) defende a não universalidade do conceito de gênero e a inexistência do conceito de mulher no mundo pré-colonial, Segato (2012) ecoa a existência do gênero antes mesmo das invasões europeias nos continentes americano e africano. Conforme Segato (2012), a estrutura social, afinal, responsável por essa organização era a existência de um patriarcado de baixa intensidade.

Nesse sentido, os caminhos percorridos por Segato (2012) e Curiel (2020) revelam que, apesar da existência de uma estrutura reverberante nas assimetrias de gênero, a opressão sistêmica e hierárquica apenas foram consolidadas a partir da colonização, responsável também pela imposição de padrões não disseminados pelo território virgem: a heteronormatividade, a monogamia, o cristianismo e a branquitude, dentre elas.

A partir de duas visões acerca do feminismo decolonial — o que também evidencia a pluralidade discursiva e argumentativa dos variados movimentos feministas —, uma resposta pode ser desenvolvida à questão anteriormente levantada por Truth (1851), ao problematizar “*Ain’t I a woman?*”. María Lugones (2014) considera que a resposta mais coerente seria “não”.

Sob uma óptica colonial acerca das demarcações de gênero, não foi, ela, uma mulher. Descendente de África e, por um longo período de sua vida, submetida aos maus tratos de um sistema escravocrata, mal era considerada humana. Conforme escreve Lugones (2014), ainda sob o ponto de vista metropolitano, tratava-se de mais uma fêmea. Sob os olhos do homem branco, de uma espécie não-humana — “[...] como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (Lugones, 2014, p. 936).

Assim como a personagem histórica aqui retratada, inúmeras outras mulheres, por séculos, foram assim (ir)reconhecidas. Não somente indígenas, *mestizas*, quilombolas e chicanas, povos originários de Abya Yala, mas também as diversas matrizes que compõem os mais variados territórios do continente africano.

A partir das discussões acerca da normatividade de um feminismo civilizatório, das vozes ecoadas por um feminismo negro e das contestações a um sistema violento e opressor propulsionadas pelos feminismos decoloniais, a seguir, no encontro de saberes com a literatura, se produz a análise do sofrimento subjetivo vivenciado por Rami — uma mulher preta, moçambicana e protagonista de um dos mais conhecidos romances de Paulina Chiziane: “*Niketche: uma história de poligamia*”. Para que esse passo seja dado, todavia, um outro deve anteceder-lo: é preciso compreender o local ocupado pela obra chiziana na literatura feminista contemporânea.

12

Repercussões de “*Niketche: uma história de poligamia*” na literatura feminista

No ano de 2021, Paulina Chiziane foi laureada com a mais prestigiosa distinção concedida à literatura em língua portuguesa da atualidade: o Prêmio Camões. Em mais de trinta e cinco edições da premiação, essa foi a primeira vez que uma mulher negra recebeu tamanha honraria. Compreender essa conquista enquanto um momento pontual, todavia, é um equívoco. Para além de um evento isolado ocorrido em uma primavera do hemisfério sul, o reconhecimento conferido à autora é o resultado de décadas de resistência literária e engajamento político.

Filha de um “alfaiate de esquina” (Geledés, 2012) e uma mulher camponesa, nasceu em junho de 1955 em um pequeno vilarejo na região de Gaza, no sul de Moçambique. Aos sete anos de idade, mudou-se com os familiares para os subúrbios de Maputo — a capital do país. Desde a mais tenra idade, ora nos campos, ora na cidade, testemunhou realidades imersas em intensas desigualdades raciais, de classe e, sobretudo, de gênero.

Quando mais velha, em meio à Guerra de Independência (1964-1974), atuou na Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO): “[...] um movimento de luta contra a ocupação de Moçambique por Portugal, potência colonizadora” (Cusco, 2017, p. 138). Na transição de luta armada a partido político, porém, outros rumos foram traçados pela organização. Frente aos contornos autoritários e patriarcais então assumidos, Chiziane afasta-se do grupo (Geledés, 2012). Entre os anos de 1977 e 1992, atuou como voluntária na Cruz Vermelha: organização humanitária internacional de auxílio às camadas mais vulneráveis locais. Foi nesse período

que publicou o seu romance de estreia, “Balada de amor ao vento”, no ano de 1990, tornando-se a primeira mulher moçambicana a publicar um texto literário no país.

A partir da década de 1990, dos inconformismos que lhe brotavam o peito, iniciou a sua carreira literária, tornando-se não somente uma exímia contadora de histórias, mas uma das maiores vozes de denúncia às assimetrias de gênero do sul do continente africano. Por meio de personagens complexas, representantes das múltiplas camadas de um país plural, elevou à superfície as mais profundas camadas de opressão. Escreveu sobre o que dói, o que sangra, ao evidenciar as contradições de uma sociedade metamorfoseada pelos discursos e as práticas coloniais cristãs e patriarcais monogâmicas.

A partir desses incômodos, Chiziane escreve “*Niketche: uma história de poligamia*” — a mais famosa de suas obras. Publicado no ano de 2002, o romance explora as tensões vivenciadas por dois polos: de um lado, “[...] o discurso do Estado, influenciado pelo cristianismo, que reconhece apenas o casamento monogâmico como forma de união legítima” (Silva; Silva, 2019, p. 55); de um outro, “[...] as práticas sociais que regulamentam uniões polígamas, que são respaldadas por discursos baseados na tradição e estão associadas a religiões tradicionais africanas ou ao islamismo” (Idem). No foco desse conflito, encontra-se Rami: uma mulher do Sul de Moçambique que se descobre traída, após vinte anos de matrimônio com um respeitável funcionário público.

Juntamente à protagonista, quatro outras companheiras tinha Tony, o seu esposo: Julieta, Luísa, Saly e Mauá Sualé. Diante disso, Chiziane (2004, p. 52) escreve:

13

O coração do meu Tony é uma constelação de cinco pontos. Um pentágono. Eu, Rami, sou a primeira-dama, a rainha-mãe. Depois vem a Julieta, a enganada, ocupando o posto de segunda-dama. Segue-se a Luísa, a desejada, no lugar de terceira-dama. A Saly, a apetecida, é a quarta. Finalmente a Mauá Sualé, a amada, a caçulinha, recém-adquirida. O nosso lar é um polígono de seis pontos.

Para além desse acontecimento, outros elementos são também apresentados pela autora. Dentre eles, as diferenças étnicas e culturais entre o sul e o norte do Estado. Logo no início do romance, Chiziane (2004, p. 36) escreve:

Em algumas regiões do norte o homem diz: querido amigo, em honra da nossa amizade e para estreitar os laços da nossa fraternidade, dorme com a minha mulher esta noite. No sul, o homem diz: mulher é meu gado, minha fortuna. Deve ser pastada e conduzida com vara curta. No norte, as mulheres enfeitam-se com flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. No norte as mulheres são leves e voam. Dos acordes soltam sons mais doces e mais suaves que o canto dos pássaros. No sul as mulheres vestem cores mais tristes, pesadas. Têm o rosto sempre zangado, cansado, e falam aos gritos como quem briga, imitando os estrondos da trovoadas. Usam o lenço na cabeça sem arte nem beleza, como quem amarra um feixe de lenha.

Vestem-se porque não podem andar nuas. Sem gosto. Sem jeito. Sem arte. O corpo delas é reprodução apenas.

Movida já por um inconformismo e um sentimento de rivalidade impulsionado pela descoberta da traição, Rami, com palavras duras, explicita algumas diferenças entre o Norte, representado, dentre outros povos, pelos *macuas*, e o Sul do país, pelos *changanas*. Dentre outros aspectos, o primeiro deles preservou com maior vigor os traços culturais locais. Conforme Chiziane (2004, p. 42), “[...] resistiram ao colonialismo. Ao cristianismo e ao islamismo. Resistiram à tirania revolucionária”. Práticas como a poligamia e a matrilinearidade, assim, enfrentavam menores barreiras para se perpetuarem. O segundo, por sua vez, foi mais intensamente afetado pela colonização portuguesa (Crosariol; Diniz, 2012). Por conseguinte, tradições caras ao Velho Mundo, como o matrimônio sacramentado, a monogamia e a patrilinearidade enraizaram-se mais profundamente.

Apesar de as mulheres do Norte, conforme escreve Chiziane (2004), serem mais coloridas, luminosas e vibrantes que as do Sul, é ilusório supor que elas estejam livres das amarras patriarcais. Sobre os desejos das mulheres, continua imperiosa a dominação masculina, ora sob o formato de um “patriarcalismo de baixa intensidade”, como propõe Segato (2012), ora sob a influência dos costumes e práticas advindos do Velho Mundo, conforme analisa Oyěwùmí (2021). Nesse sentido, a lógica boreal de partilhar a mulher como se fosse “água a matar a sede de um homem” (Chiziane, 2004) ou de encarregar da missão de “dar luz ao mundo” (Chiziane, 2004, p. 36) evidencia como o corpo feminino ainda é capturado por expectativas e obrigações que o afastam de sua plena liberdade e autonomia.

Para além das diferenças (e semelhanças) entre as duas regiões, outro item abordado por Chiziane é o impacto das lutas das mulheres no combate às múltiplas violências perpetuadas no presente. Apesar de, inicialmente, uma atmosfera de rivalidades ser construída entre as cinco diferentes personagens da obra, ao longo da narrativa, essa lógica competitiva é rompida. Surge, assim, uma inesperada aliança, a qual, em conformidade com a professora estadunidense Clenora Hudson-Weems (2004), pode ser compreendida como uma exemplificação do *womanism afrikana*: ideologia defensora da emancipação dos povos de matriz africana a partir das experiências e conhecimentos produzidos pela própria mulher negra (Njeri; Ribeiro, 2019 apud Lacerda; Pinheiro, 2022).

Em meio à solidão e ao medo do abandono, da dor partilhada, as cinco personagens transcendem os limites de uma mera e circunstancial união para se tornarem algo maior. Assumem uma nova configuração familiar, não mais centrada na figura de um homem faltante, mas na própria coletividade feminina. Conforme enuncia Saly, uma das personagens, afinal, “[...] as mulheres, de mãos dadas, podem mudar o mundo” (Chiziane, 2004, p. 290).

O impacto da colonialidade no agravamento do sofrimento subjetivo feminino é também um importante elemento resgatado por Chiziane (2004). Frente à imposição de papéis de gênero bastante demarcados e a subvalorização da existência feminina, a autora escreve:

Ao nascer, a menina é anunciada com três salvas de tambor, o rapaz com cinco. O nascimento da menina é celebrado com uma galinha, o do rapaz com uma vaca ou uma cabra. [...] A cerimônia de nascimento do rapaz é feita dentro de casa ou embaixo da árvore dos antepassados, a da menina é feita ao relento. [...] Meninas pilando, cozinhando, rapazes estudando. O homem é quem casa. A mulher é casada. O homem dorme, a mulher é dormida. (Chiziane, 2004, p. 161)

Desde o nascimento de uma criança, percebe-se que não apenas um conjunto de normas lhe é atribuída, mas também uma série de expectativas que orientam condutas, desejos e possibilidades de existência. Sem espaços para suposições biologicistas e respaldadas por uma fé de pele clara, sob a perspectiva foucaultiana, compreende-se que “[...] a sexualidade é produzida em contextos históricos” (Scott, 1990, p. 79). O gênero e os múltiplos papéis que o acompanham, por conseguinte, também os são. De tal modo, para que o sofrimento psíquico feminino seja compreendido, é necessário contextualizá-lo, localizando-o na intersecção de diferentes fenômenos. Dentre eles, o patriarcalismo monogâmico e o colonialismo cristão.

No cerne dessas interações, reside a dor de Rami: figura central da narrativa. Filha de um homem do sul e uma mulher do norte de Moçambique, constituiu-se no limbo entre dois mundos. Uma vez que nasceu e se desenvolveu sobre as terras do genitor, nos entornos de Maputo, aprendeu a ser uma boa *changana*. Por conseguinte, uma mulher que se abstém de seus próprios desejos.

Ao descobrir-se traída, afoga-se em um oceano de culpabilização. Imersa em questionamentos, indaga-se:

Como é que o Tony me despreza assim, se eu não tenho nada de errado em mim? Obedecer, sempre obedeci. As suas vontades sempre fiz. Dele sempre cuidei. Até as suas loucuras suportei. [...] Fiz dele o homem que é. Dei-lhe amor, dei-lhe filhos com que ele se afirmou nesta vida. Sacrifiquei os meus sonhos pelos sonhos dele. Dei-lhe a minha juventude, a minha vida (Chiziane, 2004, p. 14)

Desacreditava que o problema não residia em si própria. “[...] A dependência não só afetiva, como amorosa e de vida [...] enlaçam Rami numa perspectiva deplorável e de grande sofrimento que levam o leitor a indagar-se sobre o quão vulnerável é uma mulher cegamente apaixonada.” (Anjos; Tabayara, 2024, p. 10). Em meio às imposições de um patriarcalismo velado, por vezes, por um longo período acreditou ser ela a culpada pela traição de Tony. Por não ser mais tão bela quanto antes e por desviar-se, de algum modo, dos padrões socialmente instituídos de ser esposa.

Esse sofrimento, todavia, não pode ser compreendido apenas no campo da individualidade, mas também à luz de construções socioculturais que operam como

dispositivos de sujeição. A psicóloga e pesquisadora brasileira Valeska Zanello (2020) aponta que a forma como as mulheres são ensinadas a amar — com entrega, renúncia e anulação de si — constitui um modo de subjetivação que as torna vulneráveis à dor, quando essas expectativas não são correspondidas — consequência da colonialidade de gênero, sob o prisma de Lugones (2014). Sob essa perspectiva, o amor deixa de ser experiência recíproca e passa a ser exigência normativa, perpassada por hierarquias de gênero que colocam a mulher como suporte emocional e sacrificial do outro.

A dor de Rami, nesse sentido, não é apenas íntima, individual. É também histórica, social e profundamente política. Responsável por naturalizar o sacrifício feminino enquanto virtude, o sofrimento que a avassala nasce da interiorização de um sistema opressivo. Rami representa, assim, muitas mulheres que, em meio ao silêncio e à abnegação, carregam o peso de estruturas que as fazem crer em uma dor pessoal, quando é coletiva, na verdade, e sistematicamente produzida. A crise subjetiva da personagem, logo, não é senão o espelho de uma violência epistemológica que insiste em silenciar mulheres enquanto sujeitos de desejo, de escolha e de ruptura.

A superação das dores que permeavam esse relacionamento, nesse sentido, torna-se possível à medida que Rami se une às tantas outras pontas do pentágono poligâmico no qual se inseria — as demais companheiras de Tony, em outros dizeres. Sob uma perspectiva foucaultiana, a revolta a um sistema produtor de corpos dóceis e subjetividades subalternas só se concretiza quando essas mulheres, antes rivais, reconfiguram suas relações a partir de uma lógica contra hegemônica. Elas são deslocadas de um espaço de competitividade — dispositivo clássico do patriarcado, que fragmenta e isola mulheres — para um de coletividade, solidariedade e partilha. Além de profundamente subversivo, esse movimento produz brechas no tecido normativo estruturante não somente da instituição da monogamia, mas também dos próprios alicerces da colonialidade de gênero (Lugones, 2014).

É necessário, porém, frisar que o movimento iniciado por Rami não se resume a uma estratégia de sobrevivência afetivo-amorosa: ele se configura como ato político de resistência. Ao construir uma rede de apoio e de partilha com as outras mulheres, a personagem desestabiliza não somente as estruturas de uma sociedade monogâmica e matrimonial, mas também as do patriarcado, do cristianismo e da cis-heteronormatividade.

Nesse processo, a protagonista — conjuntamente às suas companheiras — experimenta possibilidades de desobediência, ao não se submeter às condições de competição ou subjugação socialmente impostas às mulheres. De tal modo, a partir de uma coletividade forjada pelo cuidado e pela cumplicidade, é aberto um espaço para imaginar outras formas de ser e estar no mundo. Espaço, esse, menos rígido e mais próximo de um bem-estar não individual, exclusivamente, mas também coletivo e social. A saúde, afinal, reside não nas monoculturas, mas nas florestas (Núñez, 2023a), em sua multiplicidade de formas e movimentos.

A obra, de tal modo, não se limita a uma narrativa de denúncia. Ela se inscreve enquanto um dispositivo capaz de desvelar violências estruturais. Conforme Chiziane (2004,

p. 160), *Niketche* é “[...] a dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da recriação”; é a dança do amor. É rito, movimento e celebração da diversidade; é metáfora de uma vida que se recusa a caber nos moldes rígidos de uma normatividade colonial, monogâmica, cristã e patriarcal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio às amarguras de uma sociedade ainda constituída por discursos neoliberais, misóginos e heterocentrados, a obra de Chiziane surge como um ato de rebeldia, ao abordar o sofrimento subjetivo feminino enquanto consequência da influência de estruturas coloniais remanescentes. De modo que os profissionais da Psicologia – ainda bastante marcados por uma suposta universalização de teorias ocidentais (Gouveia & Zanello, 2019) – interpretem e acolham as vivências das mulheres das colônias sob uma perspectiva menos ortodoxa, faz-se urgente o tensionamento dos paradigmas que sustentam práticas clínicas e institucionais baseadas em epistemologias eurocêntricas. Trata-se de uma contribuição, em outros dizeres, para a construção de uma ciência comprometida com a escuta sensível às singularidades culturais, históricas e subjetivas das populações subalternizadas, especialmente das mulheres negras e africanas.

Ao erguer-se enquanto potência poética e ancestral, a obra retoma um elemento capilarizado, quando não reduzido ao vácuo: a capacidade de sensibilidade e afetação. Nesse sentido, mediante a insurreição de modos de existência pautados na coletividade, enquanto meio de transformação social, um outro aspecto é também construído: a possibilidade de um letramento de gênero. Consoante a hooks (1994), trata-se de um caminho que não se restringe à aquisição de informação sobre as questões de gênero, mas que se expande a um processo pedagógico e político que exige consciência crítica, engajamento e transformação das relações de poder.

Outra característica presente no romance chiziano é a retomada de epistemologias contra-hegemônicas capazes de, gradativamente, fissurar os alicerces do sexismo, do racismo e da colonialidade que insistem em perdurar nos tempos atuais. Nesse caminho, logo no início da obra, Chiziane (2004, p. 89) nos conta:

Mães, mulheres. Invisíveis, mas presentes. Sopro de silêncio que dá a luz ao mundo. Estrelas brilhando no céu, ofuscadas por nuvens malditas. Almas sofrendo na sombra do céu. O baú lacrado, escondido neste velho coração, hoje se abriu um pouco, para revelar o canto das gerações. Mulheres de ontem, de hoje e de amanhã, cantando a mesma sinfonia, sem esperança de mudanças.

Frente à desesperança, que sigamos, caminhando rumo a um mundo melhor. Com as reviravoltas do existir, que ainda dancemos o amor e cantemos a amargura, enquanto ato de insubordinação e rebeldia.

REFERÊNCIAS

Adichie, C. N. (2009). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.

Anjos, D. N., Tabayara, T. J. S. (2024). Colonialidade, inferiorização e protagonismo feminino na obra Niketche: uma história de poligamia. *Revista Foco*, 17(1), e4149–e4149. <https://ojs.focopublicacoes.com.br/foco/article/download/4149/2930>

Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11(2), 89–117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>

Butler, J. P. (2019). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da realidade*. Civilização Brasileira.

Chiziane, P. (2004). *Niketche: Uma história de poligamia*. Companhia das Letras.

Crenshaw, K. W. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10, 171–188. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

18

Crosariol, I. M., Diniz, S. M. (2012). Niketche: As diversas facetas do ser mulher em Moçambique. *Revista e-escrita*, 3(2B), 109–117. https://revista.uniabeu.edu.br/index.php/RE/article/view/320/pdf_227

Cusco, A. F. (2017). FRELIMO: de um movimento revolucionário a partido político. *Revista NEP*, 2(2), 137–152. <https://doi.org/10.5380/nep.v2i2.46989>

Curiel, O. (2020). Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In H. B. Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais* (pp. 123–145). Bazar do Tempo.

Davis, A. (1981). *Women, race & class*. Random House.

Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Elefante.

Ferrazza, D. A. (2022). Feminismo em seus movimentos de luta e resistência contra a normalização do corpo feminino e a desigualdade de gênero. In D. A. Ferrazza & H. A. Leite (Eds.), *Mulheres e feminismo: Perspectivas históricas e desafios atuais* (pp. 28-56). Iperfil.

Jurazeki Junior, C. H., & Ferrazza, D. A. (2025). Colonialidade de gênero e resistências feministas em “Niketche: uma história de poligamia”. *PLURAL – Revista de Psicologia UNESP Bauru*, 5, e025010.

Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Vozes.

Foucault, M. (1999). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Graal.

Geledés – Instituto da Mulher Negra (2012). O feminismo negro de Paulina Chiziane. <https://www.geledes.org.br/o-feminismo-negro-de-paulina-chiziane/>

Gomes, A. S. (2017). Africanidades e diversidades no ensino de História: entre saberes e práticas. *Educar em Revista*, (64), 189–214. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.48996>

Gouveia, M., Zanello, V. (2019). Psicoterapia, raça e racismo no contexto brasileiro: Experiências e percepções de mulheres negras. *Psicologia em Estudo*, 24, e42738. <https://www.scielo.br/j/pe/a/WLqvt9yG7rmBzz4kvp8TVSL/?format=pdf&lang=pt>

hooks, b. (1981). *Ain't I a woman? Black women and feminism*. South End Press.

hooks, b. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge.

Hudson-Weems, C. (2004). *Africana womanism: Reclaiming ourselves*. Bedford Publishers.

19

Lacerda, H. M. N., Pinheiro, V. N. R. (2022). Niketche: das representações de gênero ao mulherismo africana. *Revista Igarapé*, 15(2), 88-102. <https://periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/7059/110>

Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3). <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. Arte & Ensaios.

Mignolo, W. (2016). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), e329402. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

Núñez, G. (2023a). *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. Paidós.

Núñez, G. (2023b). As monoculturas como violação da singularidade. *Jornal de Psicanálise*, 56(105), 107-120. <https://doi.org/10.5935/0103-5835.v56n105.08>

Oyěwùmí, O. (2020). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In H. B. Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais* (pp. 83–95). Bazar do Tempo.

Oyěwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.

Porto-Gonçalves, C. W. (2009). Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20, 25-30. <https://doi.org/10.5380/dma.v20i0.16231>

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais. CLACSO.

Scott, J. (1990). Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Educação e Realidade*, 16(2), 71–99. <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>

Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: Em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, 18, 106-131. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>

20

Silva, F. O., Silva, M. T. S. G. (2019). Niketche: um romance sobre colonialidade e luta das mulheres. *Revista Criação & Crítica*, 27, 37–53. <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/171601/165023>

Truth, S. (1851). *Discurso proferido na Convenção de Direitos das Mulheres*. Anti-Slavery Bugle.

Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. Ubu.

Wa Thiong’o, N. (2005). *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. James Currey; EAEP; Heinemann.

Zanello, V. (2020). *Saúde mental, gênero e dispositivos: Cultura e processos de subjetivação*. Editora Fiocruz.

Recebido em: 11/08/2025

Reapresentado em: 22/10/2025

Aprovado em: 02/11/2025

SOBRE OS AUTORES

Carlos Henrique Jurazeki Junior é graduando em Psicologia na Universidade Estadual de Maringá (UEM-PR). Entre os anos de 2024 e 2025, realizou uma iniciação científica intitulada “Sobre os discursos e práticas patriarcais monogâmicas e coloniais cristãs: uma análise de ‘Niketche: uma história de poligamia’”. Atualmente é membro do Grupo de Estudos e Pesquisas “Saúde Mental, Gênero e Violência: debates feministas” (GEVIFEM).

Daniele de Andrade Ferrazza é Doutora em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), câmpus de Assis. Docente do Programa de Pós-Graduação e da Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas “Saúde Mental, Gênero e Violência: debates feministas” (GEVIFEM).